

Gerhard Kruip

Religion, Kirche und Staat

1. Einführung

Auf den ersten Blick erscheint Mexiko als durch und durch "katholisches Land". Die mit abenteuerlicher Geschwindigkeit durch die Hauptstadt rasenden Busfahrer vertrauen ebenso auf die Nationalheilige Jungfrau von Guadalupe, mit deren Bild sie ihre Windschutzscheibe schmücken, wie die vom Mais- und Bohnenanbau gerade überlebenden Indios in den Bergen von Oaxaca. Alte imposante Kirchen aus der Kolonialzeit beherrschen das Bild vieler Städte. In den Indio-Dörfern wird der Tagesablauf durch kunstvolles Glockenläuten zu den traditionellen Gebetszeiten strukturiert. Die Heiligenfiguren in den Kirchen und die drastischen Darstellungen des leidenden Christus sind über und über mit Votivgaben behängt, die von einem lebendigen Glauben an die Wirkmacht des Heiligen zeugen. Doch obwohl Vertreter der katholischen Kirche die Rede vom "katholischen Mexiko" zum Prinzip nationaler Identität erheben, stimmt dieser erste Eindruck nicht – und hat eigentlich nie gestimmt.

Im Folgenden sollen fünf Aspekte des Themas dargestellt werden, wobei der vierte das Verhältnis von Kirche und Staat ausführlicher behandeln wird, da sich Mexiko in dieser Frage stark von anderen lateinamerikanischen Ländern unterscheidet. Noch heute fällt vielen deutschen Katholiken beim Stichwort Mexiko die "Christenverfolgung" der Jahre 1926-1929 ein, wobei ihr Bild vermutlich durch "katholische" Jugendliteratur wie den Roman "Kreuz über Mexiko" (Kirchgäßner 1949), der Zustände der Nazi-Zeit auf Mexiko projizierte, geprägt worden ist. Seit 1992 haben sich durch eine Verfassungsreform und das Ende der Herrschaft des PRI (2000) wichtige Veränderungen im Verhältnis Staat-Kirche ergeben, die eine Fortschreibung der bisherigen Veröffentlichungen zum Thema notwendig machen.¹

¹ Allgemein zur Geschichte der mexikanischen Kirche vgl. u.a. Alcalá (1984); Gutiérrez (1974); Lopetegui/Zubillaga (1965); Zubillaga (1985). Zur jüngsten Vergangenheit besonders Arias/Castillo/López (1981); Barranco/Pastor (1989); Blancarte (1993); Concha et al. (1986); García (1984); Granados (1981); Hanratty (1984); Kruip (1988; 1996a); Loaeza (1984); Mayer (1977); Puente de Guzmán (1993); Rosa/Reilly (1985); Romero de Solís (1994); Stanchina (1978).

2. Der synkretistische Charakter des mexikanischen Katholizismus und sein Verhältnis zu indianischer Religiosität

Spätestens beim Anblick der "aztekischen Tänze" vor der Wallfahrtskirche der Jungfrau von Guadalupe an deren Fest, dem 12. Dezember (Lafaye 1974; Nebel 1992), oder bei der Teilnahme am mexikanischen Totenkult zum Allerseelentag, dem 2. November (Ganslmayr 1986), an dem auf den Friedhöfen in fröhlicher Atmosphäre Festessen veranstaltet werden, Maskenumzüge stattfinden und man sich mit Totenköpfen aus Zuckerguss beschenkt, wird klar, dass in Mexiko eine Form von Katholizismus entstanden ist, die nicht einfach nur eine Kopie bekannter europäischer Frömmigkeitsformen darstellt. Vielmehr haben sich nach der "geistigen Eroberung" Mexikos (Ricard 1986), die drei Jahre nach der Zerstörung Tenochtitlans mit der Ankunft von "zwölf" Franziskanern 1524 begann, religiöse Mischformen entwickelt, die es den unterdrückten Ureinwohnern erlaubten, trotz ihrer Unterwerfung unter eine fremde religiöse Symbolwelt eigene Überzeugungen und Praktiken in Form einer heimlichen Widerstandskultur weiter zu tradieren. Heiligenstatuen, in deren Innerem indianische Götterdarstellungen gefunden wurden, sind dafür nur besonders eindrucksvolle Beispiele. Neben dem intoleranten, mit absolutem Anspruch auftretenden Katholizismus, der durch die *Reconquista* gegen den Islam geprägt war und massiv gegen jede Form von "Götzendienst" vorging, gelangten eben auch Missionare wie Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga und Bernardino de Sahagún nach Mexiko und – breitenwirksamer noch – Formen von synkretistischer Volksreligiosität der ärmeren Schichten Spaniens. Während erstere in ihren Versuchen, den Rechten der Ureinwohner Geltung zu verschaffen, weitgehend scheiterten, boten ihnen letztere zumindest Anknüpfungspunkte, um ihre eigene Religiosität mit neuen Symbolen fortzusetzen, bzw. den neu eingeführten Formen die eigenen Bedeutungen zu unterlegen (Marroquín 1989). Diese Ambivalenz der Religion der Eroberer, die Evangelisierung und Hispanisierung nicht zu trennen vermochten (Höffner 1969: 143), dürfte Octavio Paz vor Augen haben, wenn er schreibt:

Die Flucht der Götter und der Untergang der Führer hatten die Eingeborenen in eine so große Einsamkeit gestoßen, wie sie sich ein moderner Mensch nur schwer vorstellen kann. In dieser Lage ermöglichte ihnen allein der Katholizismus, Bindungen mit Welt und Jenseits wieder anzuknüpfen, gab somit ihrem Dasein auf dieser Erde wieder einen Sinn, nährte ihre Hoffnung und rechtfertigte ihr Leben und ihren Tod (Paz 1982: 104).

Die lokal recht unterschiedlichen Formen mexikanischer Volksreligiosität gehören somit zu den oft verkannten und verleugneten "Tiefenschichten" der mexikanischen Identität und Kultur (Bonfil 1989), die nach inzwischen weit verbreiteter Meinung vor dem Untergang bewahrt werden müssten. Auch von befreiungstheologischen Positionen her wurden sie ab Mitte der siebziger Jahre positiver bewertet und als befreiendes Potential verstanden. Bischöfe wie Samuel Ruiz in San Cristóbal de Las Casas bemühten sich intensiv darum, eine inkulturierte Evangelisierung zu fördern (Kruip 1999). Dabei bleibt trotz einer grundsätzlich positiven Würdigung der identitäts- und gemeinschaftsstiftenden Funktion dieser volksreligiösen Formen unklar, ob die aus dem Trauma der Eroberung und entfremdender Missionierung geborenen religiösen Mentalitäten und Praktiken dem heute massiv auf sie einstürmenden Schock einer vor allem US-amerikanisch geprägten "modernen Kultur" werden standhalten können, ohne sich auf unfruchtbare Weise auf die bloße Behauptung und Konservierung ihrer Traditionen zurückzuziehen (Marroquín 1989, 235-238). Immerhin hat die von Spanien ausgehende Provokation einer 500-Jahr-Feier der "Entdeckung" Amerikas (Kruip 1996a) mit triumphalistischer Tendenz in den Jahren bis 1992 dazu geführt, dass auch die indianischen Völker Mexikos sich zusammenschlossen, dass sie in der katholischen Kirche mehr als bisher Gehör fanden (Siller 1985; 1997; Goldstein 1991), und dass in gewisser Analogie zur Zeit der Unabhängigkeitsbewegung und der Revolution große Teile der mexikanischen Gesellschaft auf der Suche nach Identität auf ihre tatsächlichen und vermeintlichen "indianischen Wurzeln" zurückgriffen. Die während des fünften Besuchs von Papst Johannes Paul II 2002 feierlich begangene Heiligsprechung Juan Diegos, desjenigen "Indios", dem 1531 die Jungfrau von Guadalupe erschienen sein soll, blieb trotzdem ein höchst ambivalentes Symbol dieses neuen Verhältnisses christlicher und indianischer Identität. Vertreter indianischer Gruppen haben diese Heiligsprechung als durchsichtiges strategisches Manöver der katholischen Kirche gebrandmarkt,² während die mexikanischen

² Vgl. die Berichte in *Proceso* (Nr. 1343, 28.07.2002: 12-15). In den offiziellen bildlichen Darstellungen von Juan Diego ähnelt dieser mehr dem spanischen Eroberer Mexikos, Hernán Cortés, denn einem Indio – für viele Beleg für die Instrumentalisierungsthese, für andere nur Grund zum Spott (vgl. den Kommentar von Enrique Maza in *Proceso* (1345, 11.8.2002: 56-58). Auch die Seligsprechung der beiden "Märtyrer von Cajones", Juan Bautista und Jacinto de los Ángeles, wurde von indianischen Gruppen abgelehnt. Beide waren im Jahre 1700 von "Indios" ermordet worden, nachdem sie sie wegen ihrer religiösen Praktiken als "Götzendienen" bei den spanischen Behörden angezeigt hatten. Übrigens waren Selig- wie Heiligsprechung von Juan Diego auch innerkirchlich umstritten.

Bischöfe wie auch Teile der Öffentlichkeit³ darin eine Geste der Wiedergutmachung und neuen Wertschätzung der indianischen Völker Mexikos sahen (Kommission für Sozialpastoral 2002).

3. Die Ausbreitung protestantischer Freikirchen

Während in der Kolonialzeit der Katholizismus faktisch ein religiöses Monopol innehatte, kamen ab dem 19. Jahrhundert, gefördert vom politischen Lager der Liberalen, allmählich auch protestantische Christen nach Mexiko. Heute sind nach statistischen Angaben zwar immer noch knapp 90% der Mexikaner katholisch getauft – wie überall in Lateinamerika aber hat der Anteil charismatischer Erweckungsbewegungen und verschiedener protestantischer Gruppen vor allem US-amerikanischer Provenienz stark zugenommen, besonders unter der indianischen Bevölkerung und in den Armenvierteln der Städte. Bei diesem Wachstum hat die von der katholischen Kirche erkämpfte Verbesserung der Rechtsstellung religiöser Vereinigungen eine große Rolle gespielt. Etwa 7% der Bevölkerung gehören evangelischen Freikirchen (Presbyterianer, “Asambleas de Dios”, Siebenten-Tages-Adventisten) oder in geringerer Zahl den “historischen” protestantischen Kirchen (Lutheraner, Reformierte, Anglikaner) an. Der Anteil der Nicht-Katholiken ist besonders hoch in Chiapas (21%), Campeche (17,8%) und Tabasco (17,8%), am niedrigsten in Guanajuato (2,6%) und Querétaro (2,2%) (Agua-yo Quezada 2000: 79). Schon 1991 wurde jedoch in einer Eingabe von 79 evangelischen Kirchen an den mexikanischen Kongress die Zahl von nicht-katholischen Christen mit 17,5% der Gesamtbevölkerung angegeben.⁴ Wahrscheinlich hängen die unterschiedlichen Angaben damit zusammen, dass viele Mitglieder dieser Gruppen ursprünglich katholisch getauft sind, so dass es zu Doppelzählungen kommt. In den letzten Jahren haben evangelische Gruppen sich besonders durch Großveranstaltungen in der Öffentlichkeit präsentiert, so z.B. am 15. Oktober 1999 mit mehr als 90.000 Gläubigen im Estadio Azteca oder am 15. Oktober 2000 auf dem Zócalo, dem Haupt-

1996 erklärte Abt Guillermo Schulemburg, lange Jahre als Priester für die pastorale Arbeit in der Basilika der Jungfrau von Guadalupe zuständig, Juan Diego sei ein Symbol, keine historische Person. Der Volkszorn war so groß, dass er zurücktreten musste. Während des Heiligsprechungsprozesses wurden von mehreren Seiten Zweifel an der Historizität von Juan Diego geäußert, auch von einer Reihe katholischer Theologen, vgl. Nebel (1992); Olimón Nolasco (2002); Brading (2002).

³ Vgl. den erstaunlich positiven Kommentar von Miguel Mier in *Proceso* (1345, 11.8.2002: 59-60).

⁴ *Iglesias* (CENCOS) 9 (Nr. 97, 1992: 13), México D.F.

platz von Mexiko-Stadt. Bereits die Mehrheit der seit der Verfassungsreform von 1992 knapp 6.000 offiziell registrierten "religiösen Vereinigungen" sind inzwischen "evangelisch" (mehr als 3.000), die Zahl der registrierten *Ministros de culto* erreicht fast das Doppelte der Zahl der registrierten katholischen Priester.⁵

Die katholische Kirche findet sich nur schwer damit ab, dass sie durch diese Entwicklungen ihr religiöses Monopol endgültig verloren hat. Wenige Tage nach der die Kirchen betreffenden Verfassungsänderung (s.u.) forderte der damalige Vizepräsident der mexikanischen Bischofskonferenz dazu auf, den "schädlichen", weil gegen mexikanische Kultur und Identität verstoßenden "Sekten" die rechtliche Anerkennung zu verweigern.⁶ Die Bischöfe unterstellen ihnen "ideologische Motive", ohne freilich die eigenen Defizite ihrer pastoralen Arbeit zu verschweigen (Conferencia del Episcopado Mexicano 1988a). Immer wieder gibt es Klagen von evangelischer Seite, katholische Kirche und protestantische Kirchen würden in der Öffentlichkeit und durch die staatlichen Behörden nicht gleich behandelt. Von "progressiver" Seite wurden die neuen Kirchen in den 1980er Jahren meist pauschal mit den wirtschaftlichen und politischen Interessen des US-Imperialismus und der mexikanischen Oberschicht in Verbindung gebracht (Rodríguez 1982). Oft führt ihr Proselytismus gerade in indianischen Gemeinden, vor allem in Chiapas, immer wieder zu Konflikten und Spaltungen, die häufig auch Menschenleben fordern. Die Propagierung eines individualistischen, jenseitsorientierten Christentums, häufig verbunden mit einer apokalyptisch-fatalistischen Weltsicht, macht die langjährige Bewusstseinsbildungsarbeit seitens befreiungstheologisch orientierter Pastoral oft zunichte.

Trotzdem greift eine Analyse zu kurz, die nicht auch berücksichtigt, dass die Ausbreitung dieser verschiedenen religiösen Gruppen eine Antwort auf echte religiöse Bedürfnisse darstellt, denen die katholische Kirche offenbar weder in ihrer traditionellen noch in ihrer befreiungstheologisch ausgerichteten Pastoral genügend entgegenkommt (Bastían 1986). Offenbar erweist sich der weitgehende Ausschluss von Laien, insbesondere Frauen, von kirchlichen Leitungssämtern in der katholischen Kirche als ein deutlicher Nachteil gegenüber den offeneren Strukturen der Freikirchen. Insgesamt dürften Erklärungen zutreffen, die ihre Ausbreitung mit der in Mexiko seit Beginn der achtziger Jahre beschleunigten, abhängigen Modernisierung in Zusammenhang bringen: Sie sind zugleich Ausdruck eines sich bis in untere Schichten

⁵ Angaben aus *Enfoque* (Nr. 430, 12.5.2002: 14).

⁶ *Iglesias* (CENCOS) 9 (Nr. 97, 1992: 15), México D.F.

hinein durchsetzenden Individualisierungsschubs – vermittelt durch “Modernisierungsagenten” wie die Emigranten – wie auch des “antimodernistischen” Versuchs, an bestimmten Elementen traditioneller Frömmigkeit – und dann häufig in überzogener Weise – festzuhalten (charismatische Führung, Heilungswunder, fundamentalistische Schriftauslegung etc.) (Marroquín 1989: 30).

4. Entstehung und Entwicklung eines befreiungstheologischen Flügels der katholischen Kirche

Längst gibt es auch innerhalb des “Katholischen” eine große Vielfalt religiöser Praktiken, dogmatischer Positionen, ethischer Haltungen und politischer Einstellungen. Grob schematisierend lassen sie sich in vier unterschiedlich einflussreiche Gruppen einteilen: Die vorkonziliar-traditionellen Gruppen spielen als innerkirchliche *pressure-group* eine nicht zu unterschätzende Rolle, sind aber m.E. innerhalb der mexikanischen Gesellschaft trotz gelegentlicher Massenmobilisierung von geringer Bedeutung. Sie lehnen das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) ab, das für die übrigen Teile der katholischen Kirche den entscheidenden Impuls darstellte. Die zweite und dritte Gruppe, zusammen die erdrückende Mehrheit der “Mitte” und weitgehend einig in der Ablehnung sowohl befreiungstheologischer wie traditionalistischer Optionen, sorgen sich in erster Linie um das Überleben der Kirche und der christlichen Religion in einer Gesellschaft, die sich modernisiert und säkularisiert. Sie propagieren in Übereinstimmung mit der dominanten Politik des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) und dem Vatikan eine “Christianisierung der Kultur”. Sie waren es auch, die mit Erfolg eine Verfassungsreform zur Normalisierung des Verhältnisses von Kirche und Staat (s.u.) forderten. Religionsfreiheit und gesicherte rechtliche Stellung der Kirche waren für sie der Prüfstein von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie überhaupt – wobei eine Rückwendung der Forderung nach Partizipation auf die Kirche selbst zurückgewiesen wird. Beide Gruppen unterschieden sich jedoch hinsichtlich ihrer Stellung zur Staatspartei PRI: Während die einen auf ein Verhältnis vertrauensvoller Zusammenarbeit mit der Regierung bedacht waren, hielten die anderen, vor allem die Bischöfe der Diözesen in den nördlichen Bundesstaaten, mit scharfer Kritik an Korruption und Wahlbetrug nicht zurück und offenbarten so eine gewisse Nähe zu Positionen der “rechten”, meist als “katholisch” eingestuft und im Norden besonders starken damaligen Oppositionspartei *Partido Acción Nacional* (PAN).

Wichtigster Katalysator für diese Binnendifferenzierung katholischer Gruppen war jedoch die Entstehung einer befreiungstheologischen Richtung (Kruip 1988: 35-39, 284-295), die in dem auch in anderer Hinsicht (Studentenrevolte und Massaker auf dem Platz der Drei Kulturen in Tlatelolco!) für Mexiko entscheidenden Jahr 1968 anzusiedeln ist. Auf der Basis einer schon recht breiten Sensibilisierung für soziale Probleme durch katholische Organisationen, Verbände und Institutionen (wie z.B. das "Secretariado Social Mexicano" und das "Centro de Comunicación Social" CENCOS), die die Katholische Soziallehre auf Mexiko anzuwenden versuchten, und angestoßen durch eine aus Europa kommende "Theologie der Entwicklung", die auch in der Sozialenzyklika *Populorum Progressio* ihren Niederschlag fand, kam es 1968 durch die Zweite Versammlung der Lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín, Kolumbien, zu dem bekannten Paradigmenwechsel von "Entwicklung" zu "Befreiung", dem auf sozialanalytischer Ebene der Übergang von "Rückständigkeit" zu "Abhängigkeit" in der Benennung der Ursachen der sich verschlechternden Situation Lateinamerikas zugrunde lag. In Mexiko wurden befreiungstheologische Gedanken zunächst begeistert aufgenommen. Die Wende lässt sich dort eindeutig an dem 1969 unter Beteiligung einer großen Zahl von Laien nach der Methode "Sehen – Urteilen – Handeln" veranstalteten Kongress der "Mexikanischen Theologischen Gesellschaft" zum Thema "Glaube und Entwicklung" festmachen, der im Ergebnis dafür plädierte, nicht mehr von "Entwicklung", sondern von "Befreiung" zu sprechen und damit stärker die diskontinuierliche, konfliktive und strukturelle Dimension der notwendigen Veränderungen und ihre enge Beziehung zum christlichen Erlösungsgedanken und der Reich-Gottes-Botschaft Jesu herauszuheben. Der Höhepunkt der Rezeption von Medellín liegt in einem 1969/70 stattfindenden Reflexionsprozess auf Bischofsebene (*Reflexión Episcopal Pastoral* – REP) und dem Beitrag der mexikanischen Kirche zur römischen Bischofssynode 1971 *La justicia en México*, einem Dokument, das jedoch innerhalb der mexikanischen Bischofskonferenz schon nicht mehr konsensfähig war. Nach der an der Wahl von López Trujillo zum Generalsekretär ablesbaren politischen Wende im CELAM (1972 in Sucre) kam es auch in Mexiko zu immer stärkeren Polarisierungen zwischen einer Minderheit, die die Befreiungstheologie theoretisch und praktisch weiterentwickelte, und einer Mehrheit, die Teile der ihrer Meinung nach "missverständlichen" Aussagen von Medellín korrigieren wollte. Die sich in der Folgezeit ergebenden Konflikte mit dem "Secretariado Social Mexicano", den "Priestern für das Volk", den Bischöfen der "Pastoralregion Pazifik-Süd"

und das zähe Ringen um gemeinsame Dokumente der Bischöfe zu sozialen Fragen können hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. In ihnen war der (am 6.2.1992 verstorbene) Bischof von Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, mit seiner deutlichen Option für ein sozialistisch-demokratisches Projekt, seinem Eintreten für lateinamerikanische Befreiungsbewegungen, seiner Freundschaft mit Fidel Castro und seinem Engagement für oppositionelle Bewegungen der Campesinos und Arbeiter in Mexiko der größte Stein des Anstoßes für die konservative Mehrheit (Rentería Chávez/Girardi 2000).

Anfang der neunziger Jahre konzentrierte sich der Konflikt zwischen der "Mitte" und der befreiungstheologisch ausgerichteten Kirche vor allem um die drei Bischöfe Bartolomé Carrasco (Oaxaca, mittlerweile verstorben), Samuel Ruiz (San Cristóbal de Las Casas) und Arturo Lona Reyes (Tehuantepec). Lona hat sowohl die Spitze der Mexikanischen Bischofskonferenz und den Päpstlichen Delegaten als auch die Regierung angeklagt, in einer gemeinsamen Strategie die oppositionellen Bewegungen und die pastorale Arbeit ihrer Diözesen "neutralisieren" zu wollen (Lona Reyes 1992: 1-3). In Bezug auf Samuel Ruiz, der in Chiapas massiver Kritik seitens der dortigen Bundesstaatsregierung und interessenpolitischer Vereinigungen von Großgrundbesitzern und Viehzüchtern ausgesetzt war, kursierten immer wieder Gerüchte, die mexikanische Regierung und der Vatikan wollten ihn zum Wechsel in eine andere Diözese oder zum Rücktritt bewegen. Der Ausbruch des Aufstands der Zapatisten (Kruip 1994 u. 1995; Kruip/Zimmermann 1996) machte Samuel Ruiz zu einem wichtigen Vermittler zwischen der mexikanischen Regierung und den Aufständischen, was seine innerkirchliche Position so festigte, dass er bis zum regulären Pensionsalter im Amt bleiben konnte (Kruip 1999).

Die harten Auseinandersetzungen der achtziger Jahre zwischen Anhängern und Gegnern der Theologie der Befreiung gehören inzwischen auch in Mexiko der Vergangenheit an. Der Fall der Mauer 1989 und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus (Kruip 1996b) haben einerseits bei den Vertretern der Befreiungstheologie zu einer Differenzierung ihres Denkens über notwendige gesellschaftliche Reformen geführt (Kruip 1998), den Gegnern andererseits die Möglichkeiten antikomunistischer Angstmache genommen. Neoliberalismus und Globalisierung werden auch von Konservativen scharf kritisiert, zugleich aber gibt es gerade bei den fortschrittlichen Kirchenvertretern eine neue Offenheit in Bezug auf Marktwirtschaft, Welthandel und repräsentative Demokratie. Grundlegende theologische Einsichten der Befreiungstheologie wurden inzwischen auch vom Lehramt rezi-

piert und gehören zum Gemeingut kirchlicher Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Fragen. Praktische Optionen der Befreiungstheologie für Strategien des *Empowerment* der Armen stehen weiterhin im Zentrum vieler kirchlicher Akteure an der Basis, auch wenn es manche Behinderungen seitens der Hierarchie und dadurch entstehende Konflikte gibt, z.B. um die indianischen Diakone in der Diözese San Cristóbal de Las Casas. Für eine wissenschaftlich-theologische Reflexion dieser Praxis fehlt es nach der Auflösung vieler befreiungstheologisch ausgerichteter Einrichtungen inzwischen jedoch oft an den notwendigen Ressourcen. Nach dem Tod bzw. der Emeritierung vieler befreiungstheologisch orientierter Bischöfe haben befreiungstheologische Ansätzen zudem kein anerkanntes Sprachrohr mehr innerhalb des mexikanischen Episkopats, ein Mangel, der von den verschiedensten kirchlichen Basisinitiativen und Organisationen kaum behoben werden kann, auch wenn diese sich gelegentlich mit eindringlichen und beeindruckenden Texten zu Wort melden (so z.B. Centro Antonio de Montesinos et al. 2000).

5. Das Verhältnis von mexikanischem Staat und katholischer Kirche

Die Konflikte zwischen Staat und katholischer Kirche – die protestantischen Kirchen spielen in diesem Konfliktfeld nur eine geringe Rolle – haben ihre historischen Wurzeln im „Patronatsrecht“, das vom Papst den spanischen Königen als Gegenleistung für ihre Sorge um die Ausbreitung des Glaubens in Amerika verliehen worden war (Prien 1978: 126-170). Für eine so stark an Spanien gebundene Kirche bedeutete die Unabhängigkeit (1821) eine schwere Krise, sowohl hinsichtlich ihrer inneren Einheit – in Mexiko wurde die Unabhängigkeitsbewegung in ihrer ersten Phase ab 1810 von zwei Pfarrern angeführt, Miguel Hidalgo und José María Morelos, die beide exkommuniziert wurden – als auch in Bezug auf ihre Stellung in der nachkolonialen Gesellschaft, in der sich die Kirche nicht mehr auf ihre engen Beziehungen zur Krone stützen konnte. Der junge und von revolutionären Wirren geschüttelte Staat des unabhängigen Mexiko seinerseits musste versuchen, den schwierigen Aufbau seiner Institutionen und Machtstellung gegen den Einfluss und großen Reichtum der Kirche durchzusetzen, in der gerade die Liberalen ein Relikt der Kolonialgesellschaft und das Haupthindernis für Fortschritt und Demokratie sahen (Prien 1978: 497).

Die spanientreue Hierarchie tat ein Übriges, um diesem Bild zu entsprechen, indem sie immer wieder offen restaurativ-konservative Kräfte unterstützte. Schon die Reformbestrebungen unter dem „radikalen“ Vizepräsidenten Valentín Gómez Farias ab 1833 und erst recht die nach der Revolution

von Ayutla 1857 proklamierte liberale Verfassung sahen eine Enteignung aller Kirchengüter und die strikte Trennung von Kirche und Staat vor. Wie auch die Staaten Europas streckte die mexikanische Regierung nach dem Vorbild Frankreichs die Hand nach dem kirchlichen Eigentum aus, um die chronisch leere Staatskasse zu sanieren. Immerhin war die Kirche damals "die größte Grundbesitzerin und das größte Bank- und Finanzierungsunternehmen" (Prien 1978: 507). Nach dem Rückzug der Franzosen und der Niederlage der Konservativen (1867) konnten zunächst die Verfassung von 1857 und die Gesetze "Juárez" (23.11.1855) und "Lerdo" (25.6.1857) Gültigkeit erlangen, durch die die kirchlichen Privilegien abgeschafft und die Kirchengüter säkularisiert werden sollten. Doch schon während der langjährigen Diktatur von Porfirio Díaz (1876-1910) gelang es der Kirche, sich institutionell wieder weitgehend zu erholen.

Der Antiklerikalismus der mexikanischen Revolution (1911-1917)⁷ hängt vor allem damit zusammen, dass die aus dem 19. Jahrhundert überkommene Konfliktsituation nicht aufgebrochen wurde, sondern sich im Verlauf der Revolution verhärtete. Zwar hatten viele Katholiken zunächst der Revolution Francisco I. Maderos positiv gegenübergestanden, auf der Basis der nach *Rerum Novarum* 1891 erfolgten allmählichen Mobilisierung der Laien eine eigene "Katholische Partei" gegründet und auf eine Verfassungsreform zu ihren Gunsten gehofft. Als sich Maderos Stellung innerhalb der verschiedenen revolutionären Gruppen jedoch verschlechterte, wandten sich auch viele katholische Laien und Teile der Hierarchie von ihm ab und unterstützten den kontrarevolutionären Putsch des Generals Victoriano Huerta, durch den erst der eigentliche Bürgerkrieg der Revolution ausgelöst wurde. Während die mit den Bauernerhebungen und katholischen Massen verbundenen Villisten und Zapatisten unter der Standarte der Jungfrau von Guadalupe kämpften und es von ihrer Seite so gut wie keine Übergriffe auf Priester, Orden oder kirchliches Eigentum gab, musste den antiklerikal-liberalen Tradition verpflichteten Carranzisten die Kirche nach dem Huerta-Putsch als reaktionäre Macht erscheinen. Da sich Carranza in den kriegesischen Auseinandersetzungen bis 1917 durchsetzte und seine Anhänger die verfassungsgebende Versammlung in Querétaro beherrschten, war der Antiklerikalismus der Revolution, wie er ab 1926 voll zum Tragen kam, trotz der noch relativ gemäßigten Politik Alvaro Obregóns vorherbestimmt.

⁷ Zum Folgenden vor allem Meyer (1973; 1973/74; 1975); Stanchina (1978); Quirk (1973); Conferencia del Episcopado Mexicano (1985); Reich (1995).

Die Verfassung von 1917 bekräftigte in ihren bis 1991 gültigen Bestimmungen zum Verhältnis von Kirche und Staat weitgehend die Verfassung von 1857. In wichtigen Punkten ging sie jedoch darüber hinaus, und Stanchina charakterisiert sie diesbezüglich als ein "stärker von Kirchenhaß und revolutionärem Atheismus als von Liberalismus geprägtes", "ideologisches Rezeptbuch" (Stanchina 1978: 29). Gottesdienstliche Handlungen aller Art wurden aus der Öffentlichkeit verbannt und durften nur noch in Kirchen oder Privatwohnungen abgehalten werden (Art. 24). Der laizistische Charakter des Unterrichts wurde unterschiedslos auch auf Privatschulen ausgedehnt (Art. 3). Besitz und Erwerb von Immobilien wurde den Kirchen grundsätzlich verwehrt (Art. 27). Kirchliche Gebäude sollten automatisch in staatlichen Besitz übergehen, was das Eigentum von Privatpersonen hochgradig gefährdete, die ihre Häuser für kirchliche Aktivitäten zur Verfügung stellten. Ordensgelübde wurden als Form der Freiheitsberaubung verboten (Art. 5). Der Artikel 130 verweigerte den Kirchen den Status juristischer Personen, gab aber trotzdem der Regierung weitgehende Eingriffsrechte in kirchliche Angelegenheiten. Vor allem die Möglichkeit, die Höchstzahl zugelassener Priester zu bestimmen, sorgte immer wieder für Konfliktstoff. Außerdem hatten Priester mexikanischer Nationalität zu sein, durften sich nicht politisch äußern, hatten weder das aktive noch das passive Wahlrecht und durften sich in der Öffentlichkeit nicht durch besondere Kleidung zu erkennen geben.

In den darauf folgenden Jahren des schwelenden Konflikts festigten sich auf beiden Seiten feindbildartige Wahrnehmungen des jeweiligen Gegners. Die Kirche musste vor dem Hintergrund der Verfassung in den antikirchlichen Maßnahmen in Jalisco, Aguascalientes und Tabasco, den Sprengstoffattentaten gegen das erzbischöfliche Palais in der Hauptstadt und den Hochaltar der Basilika von Guadalupe (1921) sowie der Gründung einer von Rom unabhängigen "Katholisch-Apostolischen Kirche Mexikos" (1925), die mit Unterstützung der Regierung und der "kommunistischen" CROM (*Confederación Regional de Obreros Mexicanos*) erfolgte, den Versuch der Revolutionäre erblicken, in Mexiko die katholische Kirche in ähnlicher Weise zu zerstören, wie sie das in der Sowjetunion im Falle der orthodoxen Kirche beobachteten. Umgekehrt sah Präsident Plutarco Elias Calles (1924-1928) in der Kirche eine gegen jeden Fortschritt gerichtete antirevolutionäre Kraft, die die Agrarreform ablehnte und sich über ihre internationalen Verbindungen, z.B. zu den militant antikommunistischen "Kolumbusrittern", die sich in den USA für eine militärische Intervention in Mexiko stark machten, als

Vaterlandsverräterin entlarvte. Schließlich bildeten die wachsenden katholischen Laienorganisationen, vor allem die "Nationale Liga zur Verteidigung der Religion" (kurz "Liga"), die "Katholische Aktion der Mexikanischen Jugend" (ACJM) und Katholische Arbeiter- und Bauernverbände, die sich nicht korporatistisch einbinden ließen, eine ernstzunehmende Gefahr für die Massenbasis der sich allmählich konsolidierenden Revolution (Meyer 1975, 30-31). Offenbar gab es für den Präsidenten keinen Zweifel mehr, "daß in seinem gefährlichen Zweifronten-Krieg gegen amerikanische Ölinteressen und mexikanische Großgrundbesitzer die Kirche offen zu seinen Feinden gestoßen war" (Stanchina 1978: 42). Zudem ließ sich der Antiklerikalismus in dieser Phase von Calles als Ersatzideologie zur Stärkung der prekären Einheit der verschiedenen revolutionären Fraktionen einsetzen.

So gewinnt man insgesamt den Eindruck, dass der scharfe Konflikt, der in den *cristero*-Krieg mündete, von Calles provoziert oder zumindest bewusst aufgeschaukelt wurde. Veröffentlichungen der Tageszeitung *El Universal* am 21.1., 4.2. und 8.2.1926, in denen über die kritische Haltung der Kirche zur Verfassung berichtet und ein Hirtenbrief von 1917 nochmals abgedruckt wurde, boten den Anlass zu hartem Vorgehen: Katholische Schulen und Ordenshäuser wurden geschlossen, ausländische Priester des Landes verwiesen und die Höchstzahl der zugelassenen mexikanischen Priester in mehreren Bundesstaaten auf lächerlich niedrige Werte festgesetzt. Die Bischöfe reagierten in einem gemeinsamen Hirtenbrief vom 21.4.1926, indem sie ihre Kritik an der Verfassung bekräftigten, die aktuelle Situation der "Verfolgung" beklagten und die Katholiken aufforderten, sich politisch für eine Veränderung der Verfassung einzusetzen. Katholische Laienorganisationen, vor allem die "Liga", proklamierten einen allgemeinen wirtschaftlichen Boykott. Zwei Millionen Katholiken unterschrieben eine Petition zur Veränderung der Verfassung. Noch eine Woche vor Inkrafttreten der "Ley Calles", einem Gesetz vom 2.7.1926, das als Ergänzung zum Strafgesetzbuch Ausführungsbestimmungen zur Verfassung vorlegte, ordneten die Bischöfe als Gegenmaßnahme die "Aufhebung des Kultes" an: Auf unbestimmte Zeit sollte nach dem 31.7.1926 in keiner Kirche des Landes mehr eine Messe gelesen werden, um dem Protest der Bischöfe Ausdruck zu verleihen und die Katholiken zum Widerstand zu veranlassen.

Für viele gläubige Katholiken war der Gottesdienststreik eine höchst traumatische Erfahrung (Meyer 1975: 55). Spontan griffen sie zu den Waffen, um diese Regierung zu stürzen und die Freiheit ihrer Kirche wiederzuerlangen. Sie selbst nannten sich *libertadores* (Befreier). Von der Regierung

wurden sie als *cristeros* bezeichnet, als Anhänger des Christus, der für sie der König Mexikos war. *Viva Cristo Rey* (Es lebe Christus, der König!): Mit diesem Schlachtruf zogen sie in den Kampf und schufen sich mit dem "Martyrium" ihr eigenes Sakrament. Die Volksbewegung der *cristeros* ist ohne diese Züge eines apokalyptischen Endkampfes und mystischer Opferbereitschaft nicht zu verstehen. Auf dem Höhepunkt des bewaffneten Konflikts standen immerhin 50.000 *cristeros* nur doppelt so vielen regulären Soldaten gegenüber. Wegen der massiven Unterstützung durch die Bevölkerung konnte der Konflikt militärisch von der Regierung nicht gewonnen werden.

Die verlustreichen und aussichtslosen Kämpfe führten unter den Bischöfen zu einem Erstarken der auch vom Vatikan gestützten kompromissbereiteren Gruppe um die Bischöfe Leopoldo Ruiz y Flores und Pascual Díaz Barreto, die sich darüber im Klaren war, dass die Kirche nach drei Jahren ohne Gottesdienst und Predigt ihren gesellschaftlichen Einfluss zu verlieren drohte. Für Calles entschärfte sich nach der Einigung mit den USA über die Erdölfrage (1928) die außenpolitische Bedrohungslage. Die USA selbst hatten gesteigertes Interesse an einer stabilen Situation und einer friedlichen Beilegung des Konflikts. Ihr Botschafter Dwight Morrow leistete entscheidende Vermittlerdienste. Durch die Präsidentschaftskandidatur von José Vasconcelos war zudem eine für die herrschenden Revolutionäre gefährliche Situation entstanden, weil nicht auszuschließen war, dass er in den *cristeros* auch eine militärische Machtbasis erlangen könnte. So entsprach es den Interessen beider Seiten, dass schließlich im Juni 1929 mit dem Interimspräsidenten Emilio Portes Gil ein *modus vivendi* ausgehandelt wurde, den Stanchina (1978: 78) als "Waffenstillstand der Erschöpfung" bezeichnet. Er ermöglichte eine "typisch mexikanische" Lösung, die trotz der massiven Repression gegen ehemalige *cristeros* und späterer Konflikte um die von Calles 1934 lancierte "sozialistische Erziehung" die Grundlage für die folgenden gut 60 Jahre eines teils konfliktiven, überwiegend aber kooperativen Staat-Kirche-Verhältnisses darstellte: Die Verfassung sollte in allen Punkten unverändert bleiben, in ihren antikirchlichen Bestimmungen aber keine Anwendung mehr finden.

Nach dem Bruch des Präsidenten Lázaro Cárdenas (1934-1940) mit Calles 1936 und der von der Kirche unterstützten Verstaatlichung des Erdöls 1938 begann sich das Verhältnis allmählich zu normalisieren. Als schließlich 1940 Avila Camacho in einem Interview kurz nach dem Antritt des Präsidentenamtes die beiden Worte "Soy creyente" ("Ich bin Katholik") aussprach, war dies das Signal für ein endgültig entspannteres Verhältnis von

Staat und Kirche. Gleichwohl schwebte die Verfassung weiterhin wie ein Damoklesschwert über allen kirchlichen Aktivitäten und zwang die PRI-Regierung und die kirchliche Hierarchie zu fast schizophrenen simulativen Verhaltensweisen, nämlich einerseits sich gegenüber den eigenen Anhängern immer wieder auf die unverrückbaren Prinzipien zu berufen, andererseits jedoch im Umgang miteinander pragmatische und möglichst unauffällige Arrangements zu suchen, die später bis zur Zusammenarbeit in der Bekämpfung gemeinsamer Gegner reichten. Nach der organisationssoziologischen Analyse von Eckstein (1975: 330-331) handelte es sich um ein paradoxes und weitgehend verfassungswidriges Verhältnis zweier ehemals sich feindlich gegenüberstehender gesellschaftlicher Oligarchien, die autoritär strukturierten Institutionen vorstehen und sich nun über ideologische Gräben hinweg zur Erhaltung ihrer gesellschaftlichen und innerinstitutionellen Macht indirekt und informell zusammenschließen. "Die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat in Mexiko ist die Geschichte ausgezeichneter heimlicher Beziehungen einer illegalen Kirche mit einem exkommunizierten Staat" (Alvarez 1986: 24).

Erste Anstöße zu Veränderungen in diesem sensiblen und fein austarierten Kräfteverhältnis ergaben sich mit der Wirtschaftskrise von 1976 und vor allem dem Kollaps von 1982, der für den PRI und das gesamte politische System Mexikos eine schwere Legitimationskrise darstellte. Der erste Papstbesuch 1979 (Lüning 1979) anlässlich der Dritten Allgemeinen Versammlung der Lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla, der übrigens delikate verfassungsrechtliche Probleme aufwarf, zeigte eindrucksvoll, dass die katholische Kirche sehr viel mehr Menschen mobilisieren konnte, als der PRI dies je vermochte. Dem Verlust des Ansehens des PRI entsprach ein stärkeres Gewicht der Kirche in der mexikanischen Öffentlichkeit. Das neu gewonnene Selbstbewusstsein kam erstmals in den 1980 noch relativ vorsichtigen Forderungen nach einer Aufhebung der antikirchlichen Verfassungsbestimmungen (Ramos 1982: 15) zum Ausdruck, die nach 1982 immer häufiger und eindeutiger erhoben wurden (Avilés/González/Pomerleau 1984: 19-20). Die Unfähigkeit der Regierung zur Hilfe nach dem schweren Erdbeben 1985 stärkte das Vertrauen der Bevölkerung und ausländischer Hilfsorganisationen in die katholische Kirche.

Der offensichtliche Wahlbetrug bei Gouverneurswahlen in Chihuahua 1986 provozierte die Bischöfe des Nordens zu scharfer Kritik am rechtswidrigen Vorgehen des PRI. Gleichzeitig wurde von kirchlichen Vertretern immer auch eine Reform der Verfassung gefordert. Denn in einer verbesserten

Rechtsstellung der Kirche sahen sie gewissermaßen einen Testfall für Demokratie und Rechtsstaatlichkeit überhaupt. Dabei wurde die kirchliche Hierarchie vor allem vom PAN unterstützt, der im Oktober 1986 einen ersten entsprechenden Gesetzesentwurf in den Kongress einbrachte. Auch bei den Präsidentschaftswahlen 1988 hielten sich die Bischöfe mit Kritik nicht zurück. Der Kandidat des PRI, Carlos Salinas de Gortari, konnte nur eine knappe Mehrheit erringen, während der Kandidat des "linken" *Frente Democrático Nacional* (FDN), Cuauhtémoc Cárdenas, mit 31,1% einen großen Erfolg verbuchen konnte. Dies sind die offiziellen Zahlen, es gibt aber gute Gründe für die Annahme, dass wieder einmal Wahlbetrug im Spiel war. In einer Erklärung vom 26.8.1988 (Conferencia del Episcopado Mexicano 1988b) attestierte die Bischofskonferenz den mexikanischen Bürgern eine hohe politische Reife. Der Wahlprozess zeige in aller Deutlichkeit den unterschiedenen Willen des Volkes, das Einparteiensystem zu überwinden.⁸

Salinas de Gortari schlug jedoch im Vergleich zu seinem Vorgänger Miguel de la Madrid Hurtado eine neue, erfolgreichere Strategie gegenüber der kirchlichen Hierarchie ein. Dies zeigte sich schon darin, dass erstmals Vertreter der Kirche beim feierlichen Amtsantritt des Präsidenten zugegen waren. Auch der zweite Besuch des Papstes in Mexiko im Mai 1990 (Conferencia Episcopal 1990) brachte eine Annäherung, die sich zwar nicht in offiziellen diplomatischen Beziehungen, aber im Austausch "persönlicher Gesandter" niederschlug und damit eine Aufwertung des apostolischen Delegaten und eine deutliche Stärkung seiner Stellung sowohl gegenüber der Regierung wie dem mexikanischen Episkopat zur Folge hatte (Guzmán 1991: 148). Der dritte *Informe Presidencial* (etwa "Bericht zur Lage der Nation") am 1.11.1991, zu dessen feierlich-zeremonieller Inszenierung ebenfalls wieder Kirchenvertreter geladen waren, stellte eine Normalisierung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Aussicht. Trotzdem kam der Verfassungsänderungsentwurf für viele überraschend, den der PRI am 11.12.1991 vorlegte,⁹ zumal der schwierige Konflikt um die unrechtmäßige Verhaftung des Priesters Joel Padrón González in Chiapas erst noch aus der Welt geschafft werden musste.¹⁰

⁸ Vgl. auch die sehr viel kritischere Analyse verschiedener christlicher Verbände, Aktionsgruppen und Bildungseinrichtungen: *Centros y grupos cristianos de reflexión...* (1988).

⁹ Iniciativa de Reformas a los Artículos 3º, 5º, 24º, 27º y 130º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Propuesta del Partido Revolucionario Institucional. In: *La Jornada* (12.12.1991: 2; vgl. Blancarte 1991).

¹⁰ Unter abenteuerlichen Anschuldigungen wurde Padrón, Pfarrer der Gemeinde Simojovel der Diözese San Cristóbal de Las Casas, am 18.9. festgenommen. Offenbar sollte in sei-

Schon eine Woche später, am 18.12.1991, wurden die vorgeschlagenen Verfassungsänderungen der Art. 3, 5, 24, 27 und 130 nach 25-stündiger Debatte mit überwiegender Mehrheit und fast ohne Änderungen vom Kongress beschlossen¹¹ und am 27.1.1992 mit der Unterschrift des Präsidenten in Kraft gesetzt.¹² Bei klarer Aufrechterhaltung der Trennung von Kirche und Staat erlauben sie die Feier von Gottesdiensten in der Öffentlichkeit auch außerhalb der Kirchen, gestehen den Religionsgemeinschaften Eigentumsrechte zu, ermöglichen Religionsunterricht in Privatschulen und den Unterricht durch Priester oder Ordensleute, nehmen das Verbot der Ordensgelübde zurück und geben den Klerikern das aktive und – nach endgültiger Aufgabe ihres kirchlichen Amtes – auch das passive Wahlrecht. Der Artikel 130 schafft die neue Rechtsfigur der “religiösen Vereinigung” und anerkennt somit die Kirchen als juristische Personen. Höhepunkt der Reform des Staat-Kirche-Verhältnisses war die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Vatikan am 10. Oktober 1992.

Sowohl von Vertretern der Kirche und des Staates wie von Kritikern der Verfassungsreform wurde diese in das umfassende Projekt wirtschaftlicher und politischer “Modernisierung” des Präsidenten Salinas eingeordnet (Vergara 1992; Guzmán 1991), wobei dieses wiederum Teil eines längeren und umfassenderen mexikanischen Modernisierungsprozesses überhaupt ist (Canto Chac/Pastor Escobar 1997). Die Reform diente im Kontext der Privatisierung staatlicher Unternehmen, dem geplanten Freihandelsabkommen mit den USA und Kanada und der Agrarrechtsreform (Relativierung der Bedeutung des *ejido*, Art. 27)¹³ ähnlich wie das nationale Solidaritätsprogramm PRONASOL zur Legitimationsbeschaffung für die Staatspartei PRI.

ner Person ein Schlag gegen die gesamte pastorale Arbeit, insbesondere die engagierte Menschenrechtsarbeit der Diözese unter Leitung von Bischof Samuel Ruiz, der sich eindeutig mit Padrón solidarisierte, geführt werden. Schließlich stellte sich die mexikanische Bischofskonferenz geschlossen hinter Samuel Ruiz. Erst Anfang November hatte dank starken nationalen wie internationalen Drucks das *Amparo*-Verfahren gegen die Verhaftung Erfolg, so dass Padrón am 6.11. wieder freigelassen wurde. Vgl. die Berichte in *Noticias Aliadas* 28 (Nr. 40, 1990: 7 und 42: 1), Lima; *Iglesias* (CENCOS) 8 (Nr. 95, 1991: 10), México D.F. sowie die Dokumente in *Christus* 56 (Nr. 649, 1991: 51-52, México D.F. und *Diffusion de l'Information sur l'Amérique Latine* (Nr. 1631, 31.10. 1991), Paris.

¹¹ *Noticias Aliadas* 29, (Nr. 1, 1992: 7), Lima; *Iglesias* (CENCOS) 9 (Nr. 97, 1992: 14), México D.F.

¹² *Noticias Aliadas* 29 (Nr. 4, 1992: 7), Lima.

¹³ Übrigens wurde auch die das *ejido* betreffende Verfassungsreform von der katholischen Kirche unterstützt: *Iglesias* (CENCOS) 8 (Nr. 95, 1991: 12) u. 9 (Nr. 97: 15.), México D.F.

Die Normalisierung des Verhältnisses zur Kirche sollte nicht zuletzt im Ausland den Anschein stützen, Mexiko sei ein moderner demokratischer Rechtsstaat. Außerdem konnte Salinas durch die autoritäre Durchsetzung der Verfassungsänderung seine eigene Machtposition noch einmal stärken (Valle 1992: 34).

Innerhalb der Kirche hat es nicht nur positive Stimmen zu dieser Verfassungsänderung gegeben. Aus befreiungstheologischer Sicht wurden die rechtlichen Probleme des Verhältnisses von Kirche und Staat eindeutig der Forderung nach einer befreienden Pastoral zugunsten der Armen nachgeordnet und eine Kirche kritisiert, die sich als *societas perfecta* im Gegenüber zum Staat und nicht aus ihrem Evangelisierungsauftrag definiert (Sota 1991). Vergara (1992: 44, 49) befürchtete eine Art "Privatisierung" der pastoralen Arbeit der Kirche, da sie ihre kritische Distanz zum Staat zu verlieren drohe und in der Wahrnehmung ihrer Chancen auf dem privaten Bildungssektor sich zu sehr an Mittel- und Oberschicht binde, dabei jedoch die große Masse der Armen (etwa die Hälfte der Bevölkerung) vergesse. Überhaupt sei das "Volk" bei diesen Absprachen zwischen den Spitzen von Regierung und Kirche nicht einbezogen und ein Bild von Kirche bekräftigt worden, als bestehe diese nur aus dem Papst und den Bischöfen. Einen scharfen Schlagabtausch gab es zwischen der CIRM (Conferencia de Institutos Religiosos de México) als Vertreterin der mexikanischen Ordensgemeinschaften und der Bischofskonferenz: In einem Kommuniqué vom 10.1.1992 hatte die CIRM betont, die Kirche laufe Gefahr, zum Spielball eines nationalen Modernisierungs- und Privatisierungsprozesses zu werden, der die Reichen begünstige, die politisch-prophetische Dimension der Glaubensverkündigung aber erschwere.¹⁴ Im Endeffekt, so betonten die Kritiker, habe die Kirche durch die Reform an Freiheit und Glaubwürdigkeit verloren und sich vom Idealbild einer "Kirche der Armen" weiter entfernt (Vergara 1992: 50; Dussel 1991: 98).

Eine neue Dimension des Staat-Kirche-Verhältnisses wie der innerkirchlichen Konflikte wurde mit den Erschütterungen erreicht, die der am 1.1. 1994 begonnene Aufstand des EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*) in Chiapas auslöste (Kruip 1994; 1995; Kruip/Zimmermann 1996). Bischof Samuel Ruiz, der dem Papst bei seinem Besuch in Yucatán im Au-

¹⁴ Abgedruckt in *Iglesias* (CENCOS) 9 (Nr. 97, 1992: 4-6), México D.F. Die Mexikanische Bischofskonferenz hat die Erklärung der CIRM als "falsch, ungerecht und verleumderisch" zurückgewiesen und betont, die verbesserte rechtliche Stellung der Kirche sei geradezu eine Voraussetzung für ihr Eintreten für die Armen (ebd., S. 7-9).

gust 1993 einen äußerst kritischen Bericht "In dieser Stunde der Gnade" (Ruiz 1993) überreicht hatte, der ihm im Oktober 1994 eine erneute Rücktrittsaufforderung seitens des Nuntius einbrachte, war zum unverzichtbaren politischen Mittler zwischen der Regierung und den Aufständischen geworden. Samuel Ruiz setzte sich unermüdlich (einschließlich eines Hungerstreiks Ende 1994) für einen Frieden ein, der nicht einfach den *status quo ante* wiederherstellen, sondern substantielle Verbesserungen für die Lage der Indios bringen sollte. Mit dem wechselvollen Auf und Ab der Friedensverhandlungen im Jahr des Präsidentenwechsels von Salinas zu Ernesto Zedillo wechselte auch das Maß an Pressionsversuchen und Verleumdungskampagnen gegen den inzwischen weltbekannten Bischof. Offenbar kam jedoch auch der Vatikan zu der Einsicht, dass ihm eine Absetzung dieses Mannes, der erneut für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen worden war, den letzten Rest an Glaubwürdigkeit kosten würde. So konnte Samuel Ruiz bis zur offiziellen Altersgrenze im Amt bleiben. Mit der Einsetzung eines Koadjutors mit dem Recht auf Nachfolge, dem Bischof von Ciudad Altamirano, Raúl Vera López, war im August 1995 eine Lösung gefunden worden, die Samuel Ruiz entlastete, seine an den Menschenrechten ausgerichtete Pastoral aber nicht in Frage stellte. Mit Felipe Arizmendi Esquivel ist schließlich im Jahr 2000 ein Nachfolger nach San Cristóbal berufen worden, der als ehemaliger Bischof von Tapachula die Situation in Chiapas gut kennt, lange Jahre solidarisch mit Samuel Ruiz zusammengearbeitet hat – u.a. in der bischöflichen Kommission für Frieden und Versöhnung in Chiapas – und in seinen bisherigen öffentlichen Äußerungen vor allem den Willen zur Kontinuität bekundet.

6. Katholische Kirche und politische Transformation

Anfang Juli 2000 berichteten die Medien weltweit von einem historisch zu nennenden und uneingeschränkt positiv zu würdigenden Ereignis, mit dem die Bürgerinnen und Bürger Mexikos eine neue Epoche einläuteten und mit Enthusiasmus und neuen Hoffnungen ins 21. Jahrhundert eines veränderten Mexikos starteten: dem Wahlsieg von Vicente Fox, dem Kandidaten der oppositionellen "Partei Nationale Aktion" (PAN), der mit 42,52% der Stimmen über die seit 71 Jahren ununterbrochen regierende "Institutionalisierte Revolutionäre Partei" (PRI) siegte¹⁵. Damit geht ein von vielen Politologen wegen seiner Flexibilität und Stabilität fasziniert betrachtetes autoritäres

¹⁵ Zum Folgenden auch Kruip (2000).

Regime zu Ende, dem es durch eine ausgeklügelte Balance von "Zuckerbrot und Peitsche", durch Nepotismus, Korruption und selektive Repression in Verbindung mit einer geschickten Kombination progressiv-revolutionärer und nationalistischer Rhetorik gelungen war, alle oppositionellen Bestrebungen entweder zu integrieren oder zu marginalisieren und auf diese Weise so lange an der Macht zu bleiben, dass der PRI im Bewusstsein der meisten Mexikaner/innen den Charakter des Ewigen und Unabänderlichen bekam.

Die katholische Kirche, besonders die vielen engagierten Katholikinnen und Katholiken, haben sicherlich großen Anteil am Demokratisierungsprozess Mexikos (Blancarte 1995). Seit dem Neuaufbruch der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín 1968 und für Mexiko besonders seit Puebla 1979 hat eine mehr oder weniger befreiungstheologisch ausgerichtete Kirche vor allem in geduldiger und langfristig angelegter pastoraler Basisarbeit in Bildungsprojekten, in Basisgemeinden, in der Förderung von Kooperativen und Nicht-Regierungsorganisationen sowie der öffentlichen Kritik gesellschaftlicher Missstände einen erheblichen Beitrag dazu geleistet, dass die Menschen selbstbewusster und politisch mündiger wurden. Spätestens seit dem kirchlichen Protest gegen den Wahlbetrug 1986 in Chihuahua – Erzbischof Adalberto Almeida Merino konnte damals nur mit großer Mühe durch den Nuntius Jerónimo Prigione von einem angedrohten "Gottesdienststreik" abgehalten werden, der an den berühmten Widerstand der Kirche in den zwanziger Jahren erinnerte – gehörte der Kampf für Demokratie und Einhaltung der Menschenrechte sowie die Kritik an allen Formen der Korruption zum Standardrepertoire kirchlicher Stellungnahmen. Viele Christen engagierten sich in Initiativen zur Kontrolle der Wahlen oder arbeiteten auf der nationalen Ebene oder der Ebene der einzelnen Staaten in den offiziellen Kommissionen zur Überwachung der Wahlen mit. Die Bischöfe ließen sich von ihrer Kritik auch nur wenig dadurch abhalten, dass die PRI-Regierung mit einer Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses durch die 1992 in Kraft getretene Verfassungsänderung die kirchliche Hierarchie für die eigenen Zwecke der Legitimitätszeugung einzuspannen versuchte. Am 25. März 2000, wenige Monate vor den Präsidentschaftswahlen, traten die Bischöfe mit einem umfangreichen Hirtenwort unter dem Titel "Von der Begegnung mit Christus zur Solidarität mit allen" (Conferencia del Episcopado Mexicano 2000), dem bedeutsamsten Dokument seit Anfang der siebziger Jahre, an die Öffentlichkeit. Das Hirtenwort schlägt allein schon auf Grund seiner, mit einem historischen Schuldbekenntnis verbundenen Forderung nach einer neuen Sicht der mexikanischen Geschichte und der auch in ihren problemati-

schen Teilen nicht verschwiegenen Rolle der Kirche neue Töne an: Beispielsweise werden die beiden Helden des Unabhängigkeitskrieges, die damals exkommunizierten katholischen Priester Hidalgo und Morelos, durchaus positiv gewürdigt. Wichtiger jedoch waren die die Gegenwart betreffenden Äußerungen, die in ihrer Kritik an den bestehenden Verhältnissen sehr deutlich ausfielen. Die Bischöfe konstatierten einen dringenden Reformbedarf im Land. Trotz guter makroökonomischer Daten gebe es immer noch eine zu große soziale Ungleichheit und Marginalisierung. Die Armut habe in den letzten Jahren noch zugenommen, und die Vorteile des Globalisierungsprozesses seien nur wenigen zugute gekommen. Angesichts der genannten Probleme forderten sie die Mexikaner/innen ganz im Sinne der Vorstellung einer die gesellschaftlichen Belange offen diskutierenden Zivilgesellschaft, durch die sich die "Subjektivität der Gesellschaft" (ebd., Nr. 225) realisiert, dazu auf, Orte der Begegnung, des Dialogs und der Reflexion zu schaffen, an denen, ausgehend von der Situation und der Identität der Nation, überprüft werden müsse, worin sich alle Mexikaner/innen einig sein könnten. Nur so könne ein Weg gefunden werden, Mexiko in einem Klima der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens weiter zu entwickeln (ebd., Nr. 268-269). In der öffentlichen Diskussion spielten besonders die auf die Wahlen bezogenen Äußerungen eine Rolle. Die Bischöfe forderten eine umfassende politische Partizipation aller und ein Wahlrecht, das endlich den Wahlbetrug und die Ungleichheit der Chancen überwindet. Sie wiesen auf die Gefahr eines Rückfalls in autoritäre Strukturen hin (ebd., Nr. 257) und betonten, dass zu einem wirklichen Übergang zur Demokratie auch die "reale Möglichkeit" eines Regierungswechsels gehöre (ebd., Nr. 252) – eine Textpassage, die den Oppositionskandidaten natürlich sehr gelegen kam und dementsprechend ausgeschlachtet wurde.

Durch den Wahlsieg von Vicente Fox hat sich das Verhältnis von Staat und Kirche weiter normalisiert. In vielen Fragen steht die Regierung von Fox katholischen Positionen näher als die Regierungen des PRI zuvor. Fox selbst scheut sich nicht, sowohl in seiner Wahlkampagne als auch bei bestimmten politischen Anlässen (z.B. seinem Amtsantritt), religiöse Symbole zu benutzen, besonders das Bild der Jungfrau von Guadalupe. Nur wegen seiner kirchenrechtlich nicht geklärten Beziehung zu Marta Sahagún, einer geschiedenen Frau, mit der er nur standesamtlich verheiratet ist, ist Fox von einigen Bischöfen immer wieder (auch öffentlich) kritisiert worden. Die katholische Kirche erhofft sich einen verbesserten Zugang zu den Massenkommunikationsmitteln, zu den Bildungseinrichtungen des Landes und zur

Finanzierung ihrer sozialen Aktivitäten durch öffentliche Mittel. Insgesamt haben die mexikanischen Bischöfe in einem Dokument zur Religionsfreiheit aus dem Jahre 2002 die Verfassungsreform von 1992 und den aktuellen Weg Mexikos zu einem demokratischen Rechtsstaat positiv gewürdigt (Conferencia del Episcopado Mexicano 2002). Umgekehrt gehören auch die aus antikerlicher Perspektive geschürten Ängste vor einer zu starken Stellung der katholischen Kirche in Mexiko fast gänzlich der Vergangenheit an. Die eher laikalen Traditionen zuzuordnende Religionssoziologin Marta Eugenia García Ugarte zog auch für die mexikanische Zivilgesellschaft eine positive Bilanz. Nicht Macht und Einfluss eines kirchlichen Machtapparates hätten zugenommen, sondern das Gewicht einer offenen mexikanischen Zivilgesellschaft, vor allem auf Grund der höheren Transparenz kirchlicher Aktivitäten für die breite Öffentlichkeit und der wachsenden Pluralität religiöser Vereinigungen.¹⁶

Literaturverzeichnis

- Aguayo Quezada, Sergio (Hrsg.) (2000): *El Almanaque Mexicano*. México D.F.
- Alcalá, Alfonso (Hrsg.) (1984): México/Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA). Salamanca; México D.F. (Historia General de la Iglesia en América Latina V).
- Alvarez Icaza, José (1986): "Iglesia y estado en México". In: *Iglesias* (CENCOS), 3 Nr. 34, S. 24-26. México D.F.
- Arias, Patricia/Castillo, Alfonso/López, Cecilia (1981): *Radiografía de la Iglesia en México*. México D.F. (Cuadernos de Investigación Social 5).
- Avilés, Victor/González Gari, Oscar/Pomerleau, Claude (1984): "Batallas en el reino de este mundo". In: *Nexos*, 7, Nr. 78, S. 19-27, México D.F.
- Barranco Villafán, Bernardo/Pastor Escobar, Raquel (1989): *Jerarquía católica y modernización en México*. México D.F.
- Bastian, Jean Pierre (1986): "Disidencia religiosa protestante e imperialismo en México". In: Concha Malo, Miguel et al.: *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. México D.F., S. 293-308.
- Blancarte, Roberto (1991): "El PRI y las iglesias". In: Espacio de laicos (CAM, CEE, CENCOS, CRT) (Hrsg.): *Las relaciones iglesia-estado en México*. México D.F., S. 69-78.
- (1993): *Historia de la Iglesia Católica en México 1929-1982*. 2. Aufl., México D.F.
- Blancarte, Roberto (Hrsg.) (1995): *Religión, iglesias y democracia*. México D.F.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989): *México profundo : Una civilización negada*. México D.F.

¹⁶ So in einem Interview mit *Enfoque* (Nr. 430, 12.5.2002: 12).

- Brading, David A. (2002): *La virgen de Guadalupe : Imagen y tradición*. México D.F.
- Canto Chac, Manuel/Pastor Escobar, Raquel (1997): *¿Ha vuelto Dios a México?: La transformación de las relaciones Iglesia Estado*. México D.F.
- Centro Antonio de Montesinos et al. (2000): *La Iglesia de los Pobres en México: Nuestra Identidad y Misión. Una invitación a discernir y optar*. México D.F.
- Centros y grupos cristianos de reflexión, estudio y acción (1988): *Fe cristiana y compromiso postelectoral : Documento de trabajo*. México D.F.
- Concha Malo et al. (1986): *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. México D.F.
- Conferencia del Episcopado Mexicano (1985): *Sociedad civil y sociedad religiosa: Compromiso recíproco al servicio del hombre y bien del país*. México D.F.
- (1988a): “Die Kirche angesichts der Neuen Religiösen Gruppen: Erklärung der Bischofskonferenz”. In: *Weltkirche*, 8, Nr. 5, S. 164-166.
- (1988b): “Invitación a la reflexión, a la acción y a la esperanza: Declaración de los obispos sobre el proceso electoral, 26.8.1988”. In: *Iglesias (CENCOS)*, 5, Nr. 57, S. 6-7.
- (1990): *Juan Pablo II : Segunda visita pastoral a México*. México D.F.
- (2000): *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos: Carta Pastoral*. México D.F.
- (2002): “Die Religionsfreiheit im demokratischen Mexiko: Botschaft der Vollversammlung der Bischofskonferenz zum 10. Jahrestag der Verfassungsreform, 12. April 2002”. In: *Weltkirche*, 22 (2002)4, S. 104-108.
- Dussel, Enrique (1991): “La relación iglesia-estado no beneficia al pueblo cristiano”. In: Espacio de laicos (CAM, CEE, CENCOS, CRT) (Hrsg.): *Las relaciones iglesia-estado en México*. México D.F., S. 95-99.
- Eckstein, Susan (1975): “La ley férrea de la oligarquía y las relaciones interorganizacionales: Los nexos entre la Iglesia y el Estado en México”. In: *Revista Mexicana de Sociología*, 37, Nr. 2, S. 327-348.
- Ganslmayr, Herbert (Hrsg.) (1986): *Lebende Tote : Totenkult in Mexiko*. Übersee-Museum, Bremen/Frankfurt/Main.
- García, Jesús (1984): “La Iglesia desde el Concilio Vaticano II y Medellín”. In: Alcalá, Alfonso (Hrsg.): *México. Salamanca*. México D.F. (Historia General de la Iglesia en América Latina V), S. 361-466.
- Goldstein, Horst (Hrsg.) (1991): *Der gekreuzigte Kontinent: 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Eine Anhörung von Ureinwohnern Mexikos*. Wuppertal.
- Granados Roldán, Otto (1981): *La Iglesia Católica Mexicana como grupo de presión*. México D.F. (Cuadernos de Humanidades 17).
- Gutiérrez Casillas, José (1974): *Historia de la Iglesia en México*. México D.F.
- Guzmán García, Luis (1991): “‘Iglesia-Estado’ : ¿Modernización o regresión histórica?”. In: Espacio de laicos (CAM, CEE, CENCOS, CRT) (Hrsg.): *Las relaciones iglesia-estado en México*. México D.F., S. 137-151.
- Hanratty, Dennis M. (1984): “The Political Role of the Mexican Catholic Church: Contemporary Issues”. In: *Thought. A Revue of Culture and Idea*, 59, Nr. 233, S. 164-182, New York.

- Höffner, Joseph (1969): *Kolonialismus und Evangelium: Spanische Koloniaethik im Goldenen Zeitalter*. 2. verb. Aufl., Trier.
- Kirchgäßner, Alfons (1949): *Kreuz über Mexiko: Erlebnisse und Taten des Miguel Torquemada*. 1. Aufl., Freiburg.
- Kommission für Sozialpastoral der mexikanischen Bischofskonferenz (2002): Mexiko braucht seine Indios, und die Indios brauchen Mexiko! Botschaft der Bischöflichen Kommission für Sozialpastoral. In: *Weltkirche*, 22(2002)7, S. 185-188
- Kruij, Gerhard (1988): *Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982-1987)*. Saarbrücken/Fort Lauderdale (Forschungen zu Lateinamerika 19).
- (1994): "Vor einer 'zweiten Revolution'? Der Indio-Aufstand im mexikanischen Chiapas und seine Folgen". In: *Herder-Korrespondenz*, 48.3, S. 147-152.
- (1995): "Krise des Selbstvertrauens: Nicht nur in Chiapas kommt Mexiko nicht zur Ruhe". In: *Herder-Korrespondenz*, 49.5, S. 267-271.
- (1996a): *Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung. Die mexikanische Kontroverse um die "Entdeckung Amerikas"*. Münster.
- (1996b): "Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des realen Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung". In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 80.1, S. 3-25.
- (1998): "Befreiung im Kontext der Hegemonie des Neoliberalismus: Zur Neoliberalismus-Kritik der lateinamerikanischen Kirche". In: Keul, Hildegund/Sander, Hans-Joachim (Hrsg.): *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung. / Festschrift für Elmar Klingner*. Würzburg, S. 121-137.
- (1999): "'Evangelisierung in den indigenen Kulturen': Samuel Ruiz (*1924), Bischof von San Cristóbal de Las Casas/Mexiko". In: Meier, Johannes (Hrsg.): *Die Armen zuerst! Zwölf Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe*. Mainz, S. 200-217.
- (2000): "Politisches Erdbeben: Der Beitrag der Kirche zum Ende der PRI-Herrschaft in Mexiko". In: *Herder-Korrespondenz*, 54.9, S. 478-482.
- Kruij, Gerhard/Zimmermann, Klaus (1996): "Der Indianeraufstand in Chiapas – Schock und Hoffnung für ein künftiges Mexiko". In: Briesemeister, Dietrich/Zimmermann, Klaus (Hrsg.): *Mexiko heute: Politik, Wirtschaft, Kultur*. Frankfurt/Main, Neuaufl. 1996, S. 101-120.
- Lafaye, Jacques (1974): *Quetzalcóatl et Guadalupe: La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*. Paris.
- Loeza, Soledad (1984): "La Iglesia Católica mexicana y el reformismo autoritario". In: *Foro Internacional*, 25, Nr. 98, S. 138-165, México D.F.
- Lona Reyes, Arturo (1992): "Le délégué apostolique cherche à en finir avec la pastorale du pacifique-sud". In: *Diffusion de l'information sur l'Amérique Latine (DIAL)* 1653, 16.1.1992, S. 1-3, Paris.
- Lopetegui, León/Zubillaga, Felix (1965): *Historia de la Iglesia en la América Española: Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. México D.F./Madrid.
- Lüning, Hildegard (1979): *Der Papst in Mexiko: Notizen, Bilder, Dokumente von der 3. lateinamerikanischen Bischofskonferenz*. Düsseldorf.

- Marroquín, Enrique (1989): *La cruz mesiánica: Una aproximación al sincretismo católico indígena*. Oaxaca.
- Mayer, Edward Larry (1977): *La política social de la Iglesia Católica en México a partir del Concilio Vaticano II (1964-1974)*. México D.F.: Tesis UNAM.
- Meyer, Jean (1973): *La révolution mexicaine 1910-1940*. Paris.
- (1973/74): *La cristiada*. 3 Bde., México D.F.
- (1975): *La cristiade: L'église, l'état et le peuple dans la révolution mexicaine*. Paris.
- Nebel, Richard (1992): *Santa Maria Tonantzin, Virgen de Guadalupe: Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*. Immensee.
- Olimón Nolasco, Manuel (2002): *La búsqueda de Juan Diego*. México D.F.
- Paz, Octavio (1982): *Das Labyrinth der Einsamkeit*. Frankfurt.
- Prien, Hans-Jürgen (1978): *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen.
- Puente de Guzmán, Alicia (Hrsg.) (1993): *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*. México D.F.
- Quirk, Robert (1973): *The Mexican Revolution and the Catholic Church 1910-1929*. London.
- Ramos, Victor (1982): "Notas para una lectura de la Iglesia en México 1981". *Desafíos de la Iglesia Mexicana*. México D.F.
- Reich, Peter L. (1995): *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*. Notre Dame, Ind.
- Rentería Chávez, Leticia/Girardi, Giulio (Hrsg.) (2000): *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora*. México D.F.
- Ricard, Robert (1986): *La Conquista Espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México D.F.
- Rodríguez, Erwin (1982): *Un evangelio según la clase dominante*. México D.F.
- Romero de Solís, José Miguel (1994): *El Aguijón del Espíritu: Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*. México D.F.
- Rosa, Martín de la/Reilly, Charles A. (Hrsg.) (1985): *Religión y política en México*. México D.F.
- Ruiz, Samuel (1993): "In dieser Stunde der Gnade". In: *Weltkirche*, 13.10, S. 315-330.
- Siller A., Clodomiro L. (1985): "La iglesia en el campo indígena". In: Rosa, Martín de la/Reilly, Charles A. (Hrsg.): *Religión y política en México*. México D.F., S. 213-239.
- (1997): "Inkulturation: Erfahrungen der Indianerpastoral in Mexiko". In: Lienkamp, Andreas/Lienkamp, Christoph (Hrsg.): *Die "Identität" des Glaubens in den Kulturen: Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*. Würzburg, S. 161-178.
- Sota García, Eduardo (1991): "El debate sobre iglesia-estado en México: Enfoque teológico". In: Espacio de laicos (CAM, CEE, CENCOS, CRT) (Hrsg.): *Las relaciones iglesia-estado en México*. México D.F., S. 152-160.
- Stanchina, Peer Christopher (1978): *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Mexiko seit der Revolution von 1910-1917 bis heute*. München.
- Valle, Luis del (1992): "Relaciones Iglesia y Estado: Propuesta del PRI". In: *Christus*, 57, Nr. 652, S. 34-38, México D.F.

- Vergara Aceves, Jesús (1992): "Iglesias y Estado en el informe y en los cambios actuales del mundo". In: *Christus*, 57, Nr. 652, S. 43-50, México D.F.
- Zubillaga, Félix (1985): "Die Kirche in Lateinamerika: Mexiko". In: Jedin, Hubert/Reppen, Konrad (Hrsg.): *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*. Taschenbuch-Sonderausgabe. Freiburg (Handbuch der Kirchengeschichte VII), S. 758-768.